



Qu Qiubai (1899-1935) et la traduction de la modernité

Florent Villard

► To cite this version:

Florent Villard. Qu Qiubai (1899-1935) et la traduction de la modernité. *Tamkang Studies of Foreign Languages and Literatures*, 2007, June 2007 (numéro 9), pp.61-83. hal-00371537

HAL Id: hal-00371537

<https://hal.science/hal-00371537>

Submitted on 28 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Qu Qiubai (1899-1935) et la traduction de la modernité

Florent Villard, Université Jean Moulin Lyon 3

La langue est le système du langage qui identifie le mélange inextricable entre une culture, une littérature, un peuple, une nation, des individus, et ce qu'ils en font. C'est pourquoi si, au sens linguistique du mot, traduire, c'est faire passer ce qui est dit d'une langue dans une autre, comme tout le reste suit, le bon sens qui s'arrête à la langue est court.

Henri Meschonnic, *Poétique du Traduire*

Henri Meschonnic considère la pratique de la traduction et les idées qui la régissent, c'est à dire la théorie, comme indissociables et conditionnées historiquement par nos conceptions du monde, de la société, de la culture, et, in fine, du langage.¹ Dès lors, il paraît inconcevable pour la traduction d'exister de manière autonome, de se constituer en discipline et en science comme le prétend parfois la traductologie. Cette intrication fondatrice entre une politique du traduire et une vision du monde et de la langue est à l'œuvre de façon très nette chez le traducteur prolifique que fut Qu Qiubai 瞿秋白, traducteur d'œuvres de fictions mais aussi et surtout d'écrits théoriques et politiques.²

Leader historique du jeune Parti Communiste Chinois dans les années vingt, Qu Qiubai se construit intellectuellement et idéologiquement à Pékin pendant la période d'effervescence culturelle et politique de la fin des années dix, puis ensuite à Moscou en tant que correspondant du journal *Chenbao* 晨报 et comme interprète officiel de la délégation chinoise du PCC lors du IV^e Congrès de la III^e Internationale Communiste. Devenu un théoricien politique majeur du Parti pendant toute la décennie des années vingt, il est « excommunié » en 1931 consécutivement aux échecs des stratégies insurrectionnelles du Parti, et renonce alors à ses activités directement politiques pour se consacrer à des questions culturelles, littéraires et « linguistiques ». Il devient ainsi le principal critique culturel de la gauche chinoise jusqu'à son exécution par les forces du Guomindang en 1935.³

Interroger la traduction, c'est penser et compliquer un rapport et une différence entre deux cultures, deux langues, deux textes, deux mots, etc. En quoi cette pensée de la traduction chez Qu Qiubai est-elle conditionnée par sa situation historique et son imaginaire idéologique ? Comment lit-il dans une perspective temporelle les différences culturelles entre sa position chinoise et une modernité

¹ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Editions Verdier, 1999.

² De Léon Tolstoï à Maxim Gorki en passant par Alexander Pouchkine, Georgi Plekhanov, Karl Marx et Friedrich Engels, Paul Lafargue, etc, voir notamment la collection qui réunit une partie de ses traductions : *Qu Qiubai yiwenzhi* 瞿秋白译文集 [Traductions de Qu Qiubai], 1-2, Nanjing, Yilin chubanshe, 1999.

³ Sur la vie de Qu Qiubai, voir notamment Paul G. Pickowicz, *Marxist Literary Thought in China : The Influence of Ch'ü Ch'iu-pai*, Berkeley, University of California Press, 1981; Han Binsheng 韩斌生, *Wenren Qu Qiubai* 文人瞿秋白 [Qu Qiubai, homme de lettres], Beijing, Zhongyang wenxian chubanshe, 2000.

occidentale ? En quoi sa représentation et sa critique l'hétérogénéité linguistique de la Chine en 1930 déstabilise la relation rassurante de la traduction entre une « langue source » et une « langue cible » ? Pourquoi se représente-t-il la traduction pratiquée par les écrivains chinois de l'époque comme l'immixtion d'une langue contemporaine dans des langues du passé ? Comment, enfin, Qu Qiubai résout-il cette différence supposée temporelle en se figurant la traduction dans une langue vernaculaire chinoise en devenir, contemporaine, vierge des traces du passé et de l'écriture du traducteur ?

Une perception temporelle de la différence

L'anthropologue Sud-américain Walter Dignolo, citant Enrique Dussel, commente ainsi le marxisme et la différence culturelle :

La contribution incontestable de Marx à l'analyse du fonctionnement de l'économie capitaliste ne doit pas être confondue avec l'aveuglement de Marx concernant la position de « l'autre » (el otro) et l'extériorité du système. Ce qui signifie que Marx, selon Dussel, ne pense qu'en termes de totalité (« le même » et « l'autre », à savoir la classe ouvrière) et est moins conscient de l'altérité, l'extériorité du système.⁴

Cette critique postcoloniale d'un marxisme totalisant négateur de la différence culturelle renvoie directement aux fondements épistémologiques de la pensée du marxiste Qu Qiubai. La mise en question d'une pensée de la totalité ne se réduit pas à affirmer la différence culturelle dans une logique essentialiste, et la critique d'un marxisme logé dans une épistémologie universaliste négatrice de la multiplicité des histoires et des formes culturelles qu'elles engendrent ne valide pas pour autant un discours culturaliste trop souvent proposé comme seule alternative à une conception totalisante du monde. Si Marx est aveugle à l'Autre, à son histoire, à son imaginaire culturel, à ses langages et à son univers sémiotique, c'est d'un point de vue eurocentré et en raison d'une méconnaissance de cet Autre. Qu Qiubai, lui aussi, pense en termes de totalité et est aveugle à toute « extériorité au système », mais il est néanmoins situé au sein même de l'espace socio-historique et culturel de cet Autre. Sa position culturelle, historique et linguistique le rend directement témoin de différences visibles telles que celles des formes artistiques et littéraires, des langues (grammaticales et lexicales), des systèmes d'écritures, mais aussi des différences de ce que Jean-Jacques Lecercle appelle une « conjoncture linguistique ». ⁵ La situation des langues en Chine étant très hétérogène dans les années trente tandis qu'en Europe des langues nationales vernaculaires imaginées comme

⁴ « Marx's unquestionable contribution to the analysis of the functioning of capitalist economy should not be confused with Marx's sightless when it came to the location of « the other » (el otro) and the exteriority of the system. That is Marx, according to Dussel, only thinks in term of totality (« the same » and the « other » which is the working class) but is less aware of alterity, the exteriority of the system. », Walter D. Dignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 177.

⁵ Jean-Jacques Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF, Actuel Marx Confrontation, 2004, p. 187.

homogènes étaient déjà constituées, souvent inventées et instituées en tant que constitutives du projet de construction des Etat-nations.

Ces différences entre l'Europe et la Chine sont considérées par Qu Qiubai comme des différences d'époque et, dans sa logique marxiste matérialiste, comme des différences d'état économique (de mode de production) des sociétés concernées. Dans sa représentation d'un monde unifié et sa vision d'une Histoire universelle téléologique, la différence entre la Chine et l'Europe est perçue par Qu comme temporelle. Il ne reconnaît pas de différences culturelles entre les espaces socio-historiques qui ne soient pas commensurables sur une échelle temporelle. Reprenant l'expression de Johannes Fabian, nous dirons que Qu Qiubai, conformément au discours dominant à l'époque parmi les intellectuels chinois occidentalistes de la génération du 4 mai, absorbe la spatialité dans la temporalité et dénie la contemporanéité de la Chine dans son rapport à l'Europe.⁶

Les idées de Qu Qiubai sur la langue et la culture sont imprégnées de cette épistémologie marxiste matérialiste. Il lit les changements dans le monde social et économique, mais aussi culturel et linguistique, à travers le prisme théorique de cette totalité marxiste. Son matérialisme historique l'amène à imaginer et accompagner un mouvement temporel de la société chinoise vers un nouveau moment historique, ce qu'il appelle la « société moderne » (现代社会) ou la « nouvelle société » (新社会).⁷ La représentation d'une Histoire linéaire telle que la conçoit Qu Qiubai se trouve contestée et compliquée par sa position chinoise, par le fait que le changement et le nouveau sont aussi envisagés comme la conséquence d'un mouvement spatial, géographique, de capitaux, d'hommes, de machines, d'armes, mais aussi d'idées, de textes et de discours de l'Europe vers la Chine. Il s'agit donc d'une histoire coloniale, histoire de l'impérialisme occidental que décrit Qu Qiubai lorsqu'il emploie le terme polémique de « culture européanisée » (*ouhua wenyi* 欧化文艺) pour définir la « culture nouvelle du 4 mai » 1919.⁸ Son propre discours théorique - ses fondements épistémologiques, son vocabulaire – et les questionnements récurrents de Qu Qiubai sur cette question de l'européanisation témoignent aussi de la présence culturelle, matérielle et intellectuelle de l'Occident.

La critique de la dimension européenne de la « culture du 4 mai » et de la langue écrite chinoise en 1920 par ce dernier ne doit pas être considérée à tort comme une critique de nature nationaliste culturelle. La situation de « modernité tardive » de la Chine, pour reprendre l'expression de Gregory Jusdanis à propos de la Grèce, a créé un décalage entre la majorité de la population

⁶Johannes Fabian, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

⁷Des mutations économiques, sociales et culturelles profondes et brutales interviennent en Chine, et plus spécifiquement dans les villes de la côte est chinoise, dans les années dix et vingt du XX^e siècle, âge d'or du premier capitalisme chinois comme le note Marie-Claire Bergère : les métropoles comme Shanghai, Tianjin ou encore Beijing changent rapidement, se modernisent ou s'occidentalisent, voir Marie-Claire Bergère, *L'Âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937*, Flammarion, 1986.

⁸Qu Qiubai, « *Ouhua wenyi* » 欧化文艺 [Art et littérature européanisés] (1932), *Wenji I*, 1985, pp. 491-497.

chinoise et une petite élite imprégnée dans sa langue, ses thématiques et son imaginaire des formes culturelles de la modernité européenne.⁹ Pour Qu Qiubai les nouveaux intellectuels et écrivains de la génération du 4 mai produisent une littérature dont les formes linguistiques et esthétiques sont non-populaires et non-nationales. Une « grande muraille », dit-il en employant une image forte, sépare les « masses » de la culture progressiste du 4 mai. Cette critique d'un pouvoir - ou hégémonie - culturel monopolisé par des intellectuels occidentalisés qu'il faudrait investir et renverser en créant un culturel authentiquement populaire renvoie directement aux écrits de Gramsci qui, à la même époque, élabore sa réflexion sur le « national-populaire » en Italie.¹⁰

Hétérogénéité des langues

La représentation de la différence culturelle, et donc linguistique, comme temporelle a des implications profondes sur les idées de Qu Qiubai concernant la traduction, et sur son interprétation de la présence des formes syntaxiques et lexicales des langues européennes dans la(es) langue(s) écrite(s) chinoise(s). Dans ses écrits critiques, Qu Qiubai se loge en surplomb aussi bien des productions écrites (il prend ses exemples dans la presse, les œuvres de fictions, les documents administratifs, etc.) que des langues vernaculaires pour percevoir une diversité de « langues » qui ne seraient pas seulement juxtaposées les unes aux autres, mais aussi imbriquées les unes dans les autres. Il décrit ce que Jean-Jacques Lecercle nomme une « formation linguistique » à propos de l'anglais pour éviter le concept linguistique de langue :

Une formation linguistique est un ensemble plutôt chaotique de dialectes, voire de langues en formation, de dialectes sociaux ou de générations, de jargons et registres, d'argots et autres langues secrètes, de styles, individuels et de groupes, de genres de discours et autres jeux de langage. C'est cet ensemble instable et en état de variation continue, chaque composante ayant son rythme et sa temporalité propres, qu'on appelle par abstraction (inévitabile) et fétichisation (nullement innocente) l'anglais.¹¹

Qu Qiubai critique ce qu'il se représente comme une situation d'hétérogénéité et d'hybridité linguistique : Il cite les « dialectes » (方言), les « patois » (土话), les « langues communes

⁹Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

¹⁰Voir dans Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Rome, Editori riuniti, 1996, p. 123, et aussi David Forgacs, Geoffrey Nowell-Smith (dir.), *Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings*, London, Lawrence and Wishart, 1985. Liu Kang, dans *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and their Western Contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2000, discute cette relation entre Gramsci et Qu Qiubai. Il se demande à raison pourquoi l'approche théorique d'un auteur comme Qu Qiubai (et plus largement les théories culturelles du marxisme chinois) dont les réflexions sont très proches de celle d'Antonio Gramsci et qui interroge l'impérialisme culturel n'a jamais été traitée et pris au sérieux par les intellectuels des pays occidentaux qui se préoccupent des problématiques postcoloniales. Il croit trouver une réponse à cette question dans la division des savoirs et disciplines qui cantonnent les recherches sur le marxisme chinois aux domaines des aires culturelles et de la sinologie. C'est ainsi que les théories marxistes chinoises peuvent devenir des champs d'études mais ne sauraient être considérées comme des théories performatives, voir pp. 60-71.

¹¹Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, p. 196.

régionales » (区域普通话), le Pékinois, le Shanghaien, le Cantonais, mais aussi, au-dessus de ces langues locales, le mandarin (官话) devenu la nouvelle « langue nationale » (国语) inventée par un comité d'intellectuels en 1913, et enfin le développement progressif d'une « langue commune de l'ensemble du pays » (全国的普通话). Qu note aussi qu'il existe plusieurs variétés de « langues écrites chinoises » (中国文) qui coexistent dans un même moment historique.¹² Cette hybridité linguistique, notamment concernant la langue écrite, est lue par l'auteur comme un mélange de différents éléments : traces de la profondeur temporelle du passé culturel chinois à travers les deux traditions écrites chinoises : chinois classique (文言) et la langue écrite vernaculaire (旧白话文), traces de la nouvelle langue écrite vernaculaire ou langue des écrivains modernistes de la période du 4 mai (新白话文), traces, dans tous ces styles, des langues européennes et japonaises et de la domination coloniale des cultures occidentales et japonaises à travers l'impact des traductions mais aussi des langues parlées vernaculaires contemporaines. L'auteur interprète ces instantanés d'écritures à travers des références à l'histoire culturelle et littéraire mais en évoquant aussi le contexte économique, social et politique moderne chinois en mentionnant, par exemple, la langue de la bourgeoisie compradore qu'il appelle le « style des boys de l'Occident ». Et s'il choisit de citer des exemples extraits d'articles de journaux d'une même journée, c'est pour insister sur la coexistence dans un même moment historique de différents styles de langues qui sont autant de traces d'époques différentes. Pour Qu Qiubai, ce sont les traces du passé qui s'entassent dans le présent.

Sa critique est ainsi dirigée vers une hybridité diachronique, plutôt que synchronique et spatiale. Il affirme ainsi que la « langue écrite chinoise » est dans une situation intenable de « mélange d'une écriture du passé et d'une autre contemporaine » (一种古代和现代两种不同的文字混杂到不堪).

¹³ Cette intertextualité diachronique lui fait dire que la langue littéraire des révolutionnaires du 4 mai est un mélange bâtard d'une langue contemporaine avec celle d'un passé qui ne passe pas. Il dit du *baihua* du 4 mai qu'il n'est « ni ancien, ni contemporain » (*bujinbugu* 不今不古). A plusieurs reprises, l'auteur compare la situation de la langue écrite chinoise à celle d'une langue européenne, le français ou l'anglais, qui serait mélangée avec du latin.¹⁴

¹² 纯粹的古代式的汉文文言 (Le *wenyan* [langue écrite classique] pure des Han de style ancien) ; 用文言适合现代生活的时文文言 (Le *wenyan* [langue écrite classique] contemporain qui s'adapte à la vie moderne) ; 夹杂着文言的明清时代的旧式白话 (Le style ancien du *baihua* [langue vernaculaire] des dynasties Ming et Qing mélangé au *wenyan* [langue écrite classique]) ; 夹杂着文言的新式白话 (Le style nouveau du *baihua* [langue vernaculaire] mélangé au *wenyan* [langue écrite classique]), QU, « Zhongguowen he Zhongguohua de xianzhuang » 中国文和中国话的现状 [La situation actuelle de langue écrite et orale de Chine], *Wenji* 3, p. 279. Dans d'autres textes, l'auteur propose des définitions et des appellations différentes à ces styles ou langues écrites chinoises.

¹³ Qu, « Zhongguowen he Zhongguohua de xianzhuang », *Wenji* 3, p. 274.

¹⁴ Qu, « Dazhong wenyi de wenti » 大众文艺的问题 [La question de l'art et la littérature des masses] (1932), *Wenji* 3, p. 15 et « Ouhua wenyi » 欧化文艺, *Wenji* 1, p. 495.

Il critique l'alliance bâtarde entre les mots et les structures syntaxiques de la langue classique et ceux de la langue vernaculaire contemporaine. Le matérialisme historique, la primauté et l'historicité des langues orales sur l'écrit donnent sa teneur et ses contours au discours critique de Qu Qiubai : un phonocentrisme qui l'amène à considérer que la langue écrite n'a d'existence véritable qu'en tant qu'elle est une pure représentation de la langue parlée. Cette critique implique à nouveau l'idée fausse et illusoire de la possibilité d'une langue orale qui serait calquée à l'identique, reproduite sans différence, dans un code écrit purement phonétique.¹⁵ Cette approche mécaniste des relations entre l'écrit et l'oral chez Qu Qiubai correspond à ses conceptions matérialistes : puisque la langue parlée reflète directement le monde réel, l'écriture doit représenter de façon transparente la langue. En effet, aux yeux de Qu, la non-correspondance de ces langues écrites avec un vernaculaire, réalité orale, entraînent finalement un décalage historique et temporel. Les langues écrites chinoises, dites « non-phonétiques », sont pour Qu des vestiges de musées, elles se trouvent comme figées par l'encre sur le papier alors que le souffle de la voix des langues orales suit l'évolution des sociétés et se trouve toujours en synchronie avec le présent. Qu Qiubai, qui, pour parler de la langue, abuse de métaphores sur le vivant, opposant de manière récurrente ce qui vit et ce qui ne vit pas, ce qui a vécu et ce qui est mort, donne l'impression d'avoir sans cesse cette remarque d'Hegel sous les yeux : « Ce que trahit l'écriture elle-même dans son moment non phonétique, c'est la vie. Elle menace du même coup le souffle, l'esprit, l'histoire comme rapport à soi de l'esprit. Elle en est la fin, la finitude, la paralysie ». ¹⁶

L'hybridité de la langue pour Qu n'est pas l'immixtion des mots de la langue de l'autre, qu'elle soit européenne ou japonaise, mais les restes, vestiges et traces du passé littéraire, qui s'agglutinent dans la langue des textes du présent. Cette catégorisation stricte par Qu Qiubai de différents types de langues, styles ou registres est problématique dans ses principes car elle implique que le sujet d'énonciation ait conscience d'écrire dans un certain style. Cette segmentation tend à dire que les frontières entre les différents styles sont clairement délimitées. De fait, cette taxinomie ne prend pas en compte les aléas de l'écriture, l'aller-retour de l'écrivain d'un registre de langue à l'autre. De nos jours, la langue contemporaine chinoise ne cesse-t-elle pas d'être parsemée d'allusions classiques malgré le fait que plus personne n'écrive de littérature en *wenyan* ? Comme le dit Dominique Maingeneau, un écrivain n'écrit jamais dans une langue neutre, hermétique aux autres langues, que ce soient celles du passé ou celles de l'étranger. Il se loge et construit un code non pas dans la langue mais plutôt, dans un « interlangue », terme qui sert ici à identifier « les relations, dans une conjoncture donnée, entre les variétés d'une même langue, mais aussi entre cette langue et les

¹⁵Voir la critique du phonocentrisme par Jacques Derrida dans *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 et *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

¹⁶Cité dans Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 40.

autres, passées ou contemporaines ». ¹⁷ Qu semble attendre le moment où les « interlangues » disparaîtront, le moment où les vestiges linguistiques du passé auront été définitivement enfermés dans un musée de la langue et ne viendront plus perturber la marche de l'histoire, le temps où les variations de la langue auront disparu, où les multiplicités présentes à l'intérieur même de cette « langue chinoise » s'effaceront derrière l'unité d'un seul idiome, langue homogène et synchrone.

Traduire, mais dans quelle langue ?!

Ses commentaires critiques des traductions d'œuvres de fiction mais aussi de philosophie, d'économie, et de politique effectuées à la fin du XIX^e siècle par des lettrés tels que Lin Shu 林树(1852-1924) ou Yan Fu 严复(1853-1921) mettent en relief la fonction politique qu'il assigne à la traduction, et le rôle des langues européennes et de ses mots dans la constitution d'une « langue commune en Chine ».

Dans une lettre écrite à Lu Xun 鲁迅 et publiée ensuite dans le *Wenxue yuebao* 文学月报 en 1932, Qu détaille ses idées sur ce que devrait être une bonne traduction en les confrontant notamment à celles, canoniques, de Yan Fu et Zhao Jingshen 赵景深 (1902-1985). ¹⁸ Il critique le célèbre triptyque de Yan Fu des trois qualités requises par une traduction : la fidélité au texte d'origine (信), la clarté pour communiquer les idées (达), l'élégance littéraire (雅), au regard des traductions du grand réformiste lui-même. Il conteste aussi avec virulence la formule de Zhao Jingshen : « mieux vaut prendre quelques libertés [par rapport au texte d'origine] pour atteindre plus de fluidité » (宁错而务顺), et discute la remarque de Lu Xun qui dit « préférer plus de fidélité au prix d'un peu moins de fluidité » (宁信而不顺). Pourtant, ce qui agite Qu Qiubai à propos des traducteurs de la fin du XIX^e siècle tels que Yan Fu ou Lin Shu sont des problèmes qui débordent les questionnements théoriques classiques sur les équivalences et la fidélité au texte d'origine et engagent une réflexion sur des questions biopolitiques et idéologiques.

En commentant la traduction d'un passage de « La richesse des nations » d'Adam Smith par Yan Fu, l'auteur se livre à une déconstruction de la relation simpliste mise en jeu traditionnellement par la traduction entre une « langue source » et une « langue cible ». Critiquant le travail de Yan Fu, il juxtapose dans son article une triple traduction du texte d'Adam Smith dans les différentes « langues écrites chinoises » : celle de Yan Fu en langue classique (严译), une autre en « langue

¹⁷ Dominique Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire : Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993, p. 104 ; la notion d'interlangue fait écho à l'idée de Gilles Deleuze, empruntée à Proust, selon laquelle un grand écrivain est celui qui « taille dans sa langue une langue étrangère », *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 138.

¹⁸ Qu, « lun fanyi » 论翻译, *Wenji* 1, pp. 504-514 et « Zai lun fanyi » 在论翻译, *Wenji* 1, pp. 515-535.

contemporaine chinoise » (现在中国文) et enfin une traduction en « mi-classique, mi-vernaculaire » (半文不白). Ces exemples représentent autant de variétés de langues écrites disponibles et coexistantes à l'époque en Chine. Il n'est pas question ici d'une interrogation métalinguistique et ahistorique sur les différences de nature entre deux langues écrites prises dans leurs essences, le chinois classique et le chinois moderne, la discussion porte sur les dires de Qu Qiubai à propos de ces différentes langues ou styles dans toute leur singularité et sans nier leur historicité. Il est relativement évident que la représentation dans un même texte de ces différentes versions de langues écrites chinoises révèle l'instabilité, et l'anxiété que cette dernière représente pour l'auteur, d'une « langue (nationale) cible » clairement identifiée. Naoki Sakai, dans son travail sur la langue nationale au Japon, a démontré de façon magistrale le rôle de la représentation de deux langues co-figurées dans la traduction dans la constitution de l'imaginaire et du concept de « langue nationale », notant ainsi l'historicité, la relativité, et l'hétérogénéité de cette dernière notion. A travers l'exemple du Japon et des styles ou genres de langues écrites, il relève que l'effacement des différences internes aux dites langues nationales est une construction historique indispensable à l'invention de ces dernières :

Des différences conceptuelles peuvent être posées entre deux styles [...]. Ils peut y avoir des différences marquées entre deux genres, mais ce qui caractérise l'émergence de la langue nationale tient au fait que les différences génériques qui pourraient être représentées de façon cofigurées dans le régime de la traduction sont toutes subsumées sous la catégorie générale de langue nationale ; ces genres doivent alors être vus comme des espèces interne au genre de la langue japonaise.¹⁹

Chez Qu Qiubai, cette mise en question de l'absence d'une langue nationale homogène, standard et clairement identifiée ne se fait pas sur le terrain ontologique mais historique. Alors que Naoki Sakai éclaire le rôle de la traduction dans le processus historique d'institutionnalisation des langues nationales, Qu Qiubai lit dans la multiplicité des « langues d'arrivées » chinoises une situation conjoncturelle. La multiplicité des styles de langues écrites, la pluralité des langues vernaculaires, l'absence d'une langue officielle et la non correspondance entre langue écrite et langue orale sont autant de disjonctions propres à la situation historique chinoise pour l'auteur. Elles seraient donc temporaires, le temps pour l'Histoire de créer une langue vernaculaire commune chinoise. Les critiques de l'hybridité de la langue chinoise et de son hétérogénéité, autant que les propositions pratiques et théoriques de Qu Qiubai concernant la langue, sont entièrement sous-tendues par son

¹⁹ « Conceptual differences can be posited between one style and another [...]. These differences can be marked between genres, but what characterizes the emergence of the national language is that generic differences that can be represented cofiguratively in the regime of translation are all subsumed under the generality of the national language ; these genres have to be perceived as the species within the genus of the Japanese language. », Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: On « Japan » and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 16. La question de la nature de la « langue cible » et de son caractère non homogène fait écho dans le contemporain théorique à la critique radicale opérée par Gilles Deleuze et Felix Guattari du courant orthodoxe de la linguistique affirmant une homogénéité des langues nationales, *Milles Plateaux : capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, 1980, pp. 95-140. Nous dirions aujourd'hui avec Henri Meschonnic qu'une traduction n'est pas un rapport entre deux langues, source et cible, mais s'apparente plutôt à une relation entre des textes et des discours, ayant à voir avec des rythmes et une poétique, voir Meschonnic, *Poétique du traduire*, 1999.

déterminisme historique créateur d'une langue commune chinoise, une langue du peuple, prolétaire et moderne : la langue urbaine des usines du capitalisme. Il critique pourtant vigoureusement la notion de « langue nationale » en tant que langue standard qui serait imposée par le pouvoir politique, mais il envisage, à terme, une nouvelle langue écrite dans une écriture chinoise alphabétique prenant pour base une « langue commune » (普通话) qu'il pense en voie de constitution grâce au développement d'une économie capitaliste moderne à l'échelle d'abord régionale puis nationale. Si Qu Qiubai imagine une langue vernaculaire commune, il ne considère pas qu'elle soit *déjà là*, elle est *à venir, en devenir (becoming)*. Son regard est tendu vers le moment où se créera, progressivement et naturellement, une seule langue chinoise, commune et homogène, le moment où la langue écrite ne sera plus qu'un pur reflet de la langue orale, qui, elle-même, sera la représentation directe et synchronisée de la société. Dans ses thèses sur le concept d'histoire, Walter Benjamin rappelle l'avertissement de Fustel de Coulanges qui recommande à l'historien « d'oublier tout ce qu'il sait du cours ultérieur de l'histoire » pour bien connaître une époque. Il est en effet difficile, lorsqu'on analyse les textes de Qu Qiubai, d'occulter la présence forte aujourd'hui d'une « langue nationale chinoise » - *putonghua* ou *guoyu* – non seulement en tant qu'objet linguistique mais aussi et surtout comme « institution imaginaire de la société ».²⁰ Il n'est dès lors pas aisé de se représenter une situation où, dans les années trente, les idées de « langue chinoise » ou « langue nationale » étaient loin d'être acquises.

²⁰Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

A l'adresse du « lecteur chinois »

Le devenir d'une langue commune chinoise et la question de la traduction sont des problématiques que Qu Qiubai ne dissocie pas. La pratique de la traduction a pour lui une dimension directement politique. Elle participe à un projet de popularisation de la culture et, in fine, à la possibilité d'un renversement de l'hégémonie culturelle dominante. Introduire en Chine les idées révolutionnaires et faire connaître les littératures étrangères sont des rôles assignés aux traducteurs, mais la traduction doit aussi avoir pour fonction d'aider à la constitution de cette « langue commune chinoise », et notamment de faire « rentrer » les mots de la modernité et les « nouvelles formes de représentations » dans cette langue chinoise en devenir.²¹ Pour l'auteur, se demander dans quelle langue traduire conduit à s'interroger sur la langue d'accueil de la modernité ou de ce qu'il nomme la « culture internationale » (国际文化).

Qu Qiubai assène que la forme syntaxique et le vocabulaire de la « langue cible » d'une traduction ne doivent pas se faire dans la(es) langue(s) écrite(s) des intellectuels, mais dans celle, « langue commune », qui est en train de se constituer à partir des langues parlées des « masses » chinoises (群众) : « Langues vernaculaires de la vie quotidienne », langues vivantes, que Qu Qiubai oppose aux langues écrites, qu'il dit mortes ou à moitié mortes, des élites intellectuelles. C'est pourtant dans ces langues écrites que s'institue à l'époque une littérature moderne chinoise et qu'est traduit et introduit en Chine le vocabulaire moderne – champ lexical nouveau de la politique, de la science, de la justice, des arts et de la littérature que Qu nomme « mots de la culture » (文化的字眼) – et dont a besoin la langue commune chinoise en devenir. Il faut, nous dit Qu Qiubai, créer de « nouveaux mots », de « nouvelles formes de représentations », de « nouveaux concepts » pour représenter les « nouveaux phénomènes », les « nouveaux objets », les « nouvelles classes sociales », bref la « nouvelle société » en gestation. Et si cette « nouvelle société » est pour lui déjà dans une Europe qu'il se représente comme étant à la pointe de l'Histoire, les mots et le langage pour dire cette société se trouvent dans les langues européennes.²² Les intellectuels chinois doivent ainsi tous se transformer en Cangjie, du nom de l'inventeur mythique des caractères Han :

D'une façon générale, lorsqu'il s'agit de traduction ou même d'écrire ses propres textes de littérature, philosophie, politique, et c'est la même chose pour les gens ordinaires, si nous voulons représenter les nouvelles relations, les

21

Qu, « Zai lun fanyi », *Wenji* pp. 515-530

22

Qu, « Xin wenzi de Zhongguowen 新文字的中国文 (Sin-Zongod wenze gemin) » [La nouvelle écriture de la langue chinoise], *Wenji* 3, p. 282.

nouveaux phénomènes, les nouvelles choses et les nouvelles notions de la société chinoise, chacun doit alors se transformer en « Cangjie ».²³

Qu Qiubai considère que « l'eupéanisation de la langue en Chine » est non seulement « possible », mais surtout « nécessaire » et « inévitable ».²⁴ Mais, encore une fois, la « continentalisation sémantique »²⁵ évoquée à travers le terme « eupéanisation » ne doit pas masquer son sens historiciste qui le fait se confondre avec l'idée de « modernisation ». Qu entend « moderniser » la langue lorsqu'il écrit « eupéaniser ». Traduire les œuvres de la littérature européenne, les textes d'économie politique d'Adam Smith, c'est faire rentrer la modernité en Chine, ses mots et son langage. Mais la représentation linguistique de cette modernité, notamment terminologique, est, à son entrée dans l'espace culturel chinois, médiatisée, kidnappée et traduite dans les langues écrites « mortes » ou « fantomatiques » des classes intellectuelles. Et Qu Qiubai envisage le passage d'une langue vernaculaire européenne, l'anglais d'Adam Smith, vers le chinois classique comme une disjonction temporelle.

Cette différence d'époque entre les langues contemporaines européennes et la langue écrite chinoise, hybridité diachronique, est intolérable à l'auteur car elle est aussi pour lui productrice d'une différence sémantique. Yan Fu ne pourrait pas traduire fidèlement Adam Smith en raison des limites intrinsèques à la nature même de la langue classique chinoise :

Yan Fu a profondément obscurci le sens du texte de Smith, le rendant difficile à comprendre pour le lecteur. [...] Le chinois classique traditionnel n'a pas les capacités pour réaliser une traduction vraiment « fidèle ».²⁶

Qu Qiubai n'a jamais envisagé la question des équivalences en traduction en terme de différence culturelle ou comme glissement de sens provoqué par le passage d'un signifiant à l'autre, la différence révélée par l'acte de traduction, celle qui modifie le sens, est pour lui toujours un symptôme de diachronie en tant qu'elle serait le résultat d'un défaut de contemporanéité du chinois classique. C'est en écrivant dans des langues contemporaines, donc vernaculaires, qu'il sera possible d'effacer la différence créée par l'acte de traduction et de parvenir à une équivalence de sens. Qu Qiubai affirme ainsi que « la traduction doit faire en sorte que le sens d'origine du texte soit rendu exactement au(x) lecteur(s) chinois » et, de cette façon, que « les concepts acquis par

23

« 一般地說起來，不但翻譯，就是自己的作品也是一樣，現在的文學家，哲學家，政論家，以及一切普通人，要想表現現在中國社會已經有的新的關係，新的現象，新的事物，新的觀念，就差不多人人都要做“倉頡” », Qu, « Lun fanyi », *Wenji* p. 508.

24

Qu, « Guimen yiwai de zhanzheng » 鬼门关以外的战争

[La guerre à l'extérieur de la porte des fantômes] (1931), *Wenji* 3, p. 166.

25

Phillipe Pelletier, « La grande séparation à résorber :

L'Orient et l'Occident vus par Elisée Reclus », *Transtext(e)s-Transcultures: Trilingual Research Journal*, numéro un, Lyon, 2006, p. 85.

26

« 嚴又陵把斯密斯的意思弄得很模糊，使讀者看不清楚。[...] 古文的文言沒有可能實現真正的“信”的翻譯。 », Qu, « Zai lun fanyi », *Wenji* p. 528.

le(s) lecteur(s) chinois soient égaux à ceux que les lecteurs anglais, russes, japonais, allemands ou français auront retiré du texte d'origine ».²⁷

Cette remarque révèle l'illusion de la correspondance sémantique, de la possibilité d'une transparence du signifiant et ainsi d'une traduction qui ne soit pas aussi une transformation. Qu Qiubai se loge dans l'épistémologie totalisante du signe qui « procède de la séparation du 'contenu' (ou du sens) et de la 'forme' » en considérant que l'on peut faire voyager des concepts d'une langue à l'autre, de signifiant en signifiant, dans un rapport de totale équivalence. Laplantine et Nouss qui essaient de penser une compréhension métisse de l'universalité critiquent cette idéologie du signe en tant que négatrice de « la pluralité des manières de signifier », ils affirment que « dans la logique du sens conçu comme sens interchangeable d'une langue à une autre, on ne peut penser l'historicité du langage et du sujet, et la question de l'éthique ne se pose même pas ».²⁸

Si Qu pense des concepts (概念) qui voyagent des « lecteurs chinois » aux « lecteurs anglais, russes, [etc.] », ne faut-il pas se demander ici qui sont les « lecteurs chinois » dont parle l'auteur ? Quelle est la langue des « lecteurs chinois » dans laquelle la traduction doit être réalisée ? Le « problème » de Qu Qiubai ne relève-t-il pas du fait que la langue idéale et abstraite de ses « lecteurs chinois » n'est pas la même que celle du traducteur, par exemple Yan Fu ? Comment ce dernier pourrait-il s'effacer derrière le texte ? Le « lecteur chinois » imaginé par Qu Qiubai est celui qui idéalement va, dans le futur, parler et lire dans une langue commune chinoise à la fois populaire et moderne. Il est une masse indistincte, linguistiquement encore dispersée, mais en voie de constitution. Il appartient à une communauté linguistique virtuelle dont la langue, majeure, homogène, abstraite, n'existe pas, tandis que le traducteur est un intellectuel chinois des années vingt, dont l'écriture, le style, le vocabulaire, les idées sur l'esthétique littéraire, la culture historique irradient son propre texte. C'est cette localisation dans une histoire culturelle du traducteur et les traces de son historicité dans son texte qui entraîne une différence problématique pour le théoricien marxiste. Cette différence entre le texte du traducteur et celui que Qu Qiubai désire adresser au « lecteur chinois » correspond à la distinction, notée par Meschonnic, entre l'historicité du discours et du texte et l'universalisme abstrait de la langue.²⁹ En pensant la traduction dans une langue abstraite et non pas dans le discours et l'écriture d'un sujet ayant sa propre historicité, Qu Qiubai voudrait croire à l'effacement du traducteur en tant qu'écrivain et en tant que sujet historique.

27

完全正确地介绍给中国读者...使中国读者所得到的概念等于英俄日德法读者从原本得来的概念. », Qu, « Lun fanyi », Wenji 1, p. 509.

28

Arcimboldo à Zombi, Paris, Pauvert, 2001, p. 575.

29

« 翻译应当把原文的本意,

François Laplantine, Alexis Nouss, *Métissages : de*

Meschonnic, *Poétique du traduire*, p. 86.

La question des néologismes

Les mots nouveaux ne cessent jamais d'apparaître dans une « langue » donnée. En postulant l'existence de frontières, instables et poreuses, intra- et extra- linguistique, il est possible de dire qu'ils émergent à la fois de la multiplicité sociale et culturelle interne à une « formation linguistique » mais qu'ils viennent aussi de la traduction de mots issues d'autres langues. Cette réalité universelle du mouvement des langues et des mots ne doit néanmoins pas occulter la singularité de l'histoire culturelle chinoise moderne dans ce domaine. Un nombre très important de ce que Qu Qiubai appelle les « mots de la culture » (文化的字眼) se trouvent être des néologismes et traductions qui émanent directement ou indirectement, via le Japon, des langues européennes. C'est cette réalité historique qui amène Jean-François Billeter à préciser que « la plus grande partie des termes utilisés aujourd'hui en matière économique, sociale, politique, en philosophie et dans les sciences humaines sont des néologismes calqués sur des termes européens. ».³⁰ Dans *Translingual Practice*, Lydia Liu s'intéresse à cette question des néologismes et se penche sur le processus de traduction en insistant sur la réinvention des concepts lorsqu'ils arrivent dans un nouveau contexte culturel :

Les sens se trouvent moins « transformé » quand les concepts passent de la langue d'invité à la langue d'hôte qu'inventé à l'intérieur de l'environnement local de la langue d'hôte. Dès lors, la traduction n'est plus un événement neutre laissé à l'écart des luttes idéologiques et politiques.³¹

Qu Qiubai prend très au sérieux cette question des mots nouveaux. Son souci, politique et idéologique, l'amène à s'inquiéter de glissements de sens préjudiciable à ce qui devrait être une représentation linguistique « scientifique » de la réalité. Le discours de Qu Qiubai autour de cette question des mots nouveaux se construit à partir d'oppositions binaires complémentaires entre d'une part le populaire et le « lettré », d'autre part la langue orale et la langue écrite. Les mots nouveaux issus ou intégrés jusque dans l'oralité des « masses » sont jugés positivement par l'auteur et considérés comme de véritables « création » (创造). Au contraire, Qu se sert du terme péjoratif *duzhuan* 杜撰, signifiant une pure invention dissociée de la réalité sociale, pour critiquer les mots nouveaux composés par certains écrivains, mélanges écrits de laboratoires entre les ressources

³⁰

Jean-françois Billeter, *Chine trois fois muette*, Allia, 2000, p. 78. Voir aussi l'ouvrage de référence de Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China 1900-1937*, California, Stanford University Press, 1995, p. 26, qui propose une longue liste des mots chinois issus de la traduction.

³¹

« Meanings, therefore, are not so much « transformed » when concepts pass from the guest language to the host language as invented within the local environment of the latter. In that sense, translation is no longer a neutral event untouched by the contending interests of political and ideological struggles. », Lydia H. Liu, *Translingual Practice*, p. 26.

terminologiques et culturelles classiques des élites intellectuelles chinoises et les textes en langues étrangères. Bien que le théoricien n'en fasse pas directement mention, il s'agit à l'évidence de distinctions de classes sociales appliquées à l'univers linguistique.³²

Dans un texte intitulé « la nouvelle écriture de la langue chinoise », il commente l'histoire des traductions chinoises du terme anglais « wage » depuis la fin du XIX^e siècle.³³ C'est d'abord uniquement en anglais sous une forme non traduite que la notion a été portée à la connaissance des économistes chinois. La première traduction est ensuite venue de Yan Fu qui, précise Qu Qiubai, a choisi un caractère ayant un sens plus ou moins équivalent dans le dictionnaire étymologique *Shuowen jiezi*. Il s'agissait du caractère 庸 *yong* qui, dans le *Shuowen* prenait le sens de « mise en œuvre », de « pratique » mais a ensuite aussi eu le sens d'« employer, utiliser », puis de « corvée » sous la dynastie Tang. Chez Yan Fu, le terme *yongqian* 庸钱 pouvait se traduire littéralement par « l'argent de son usage ».³⁴ Par la suite, un autre terme, néologisme du Japonais, a servi pour traduire « wage » : *pingyin* 凭银, le premier caractère ayant le sens de « se servir de », « s'appuyer sur » et le second traduisant « l'argent ». Enfin, Qu relève que des écrivains sont allés choisir des caractères dans le *Dictionnaire Kangxi* (康熙字典), pour inventer le terme *gongzi* 工资.³⁵ Qu juge insatisfaisante l'ensemble de ces traductions qui prennent pour références la langue écrite en caractères et naissent au sein de l'univers de classes intellectuelles dominantes qui « n'ont pas de contact avec les masses et inventent de nouveaux mots incapables de s'intégrer dans la langue vernaculaire en procédant à des assemblages chaotiques et désordonnés de caractères ». ³⁶ En guise de contre exemple de ces traductions de bureaux, Qu cite le cas d'une traduction de « wage » qui, dans les usines de Shanghai est devenu *gongtian* 工钿, transcription phonétique en Shanghaïen du mot *gongqian* 工钱 (littéralement travail-argent). Cette traduction est correcte pour Qu non seulement parce qu'elle vient du monde ouvrier mais aussi parce que, née dans la langue

32

Cette tendance à envisager une langue de classe se retrouve dans de nombreux textes de Qu Qiubai, elle fut vigoureusement critiquée par les divers commentateurs de son œuvre après 1949, notamment dans la préface de ses Œuvres éditées en 1954 : QU Qiubai, *Qu Qiubai wenji* 瞿秋白文集 [Œuvres de Qu Qiubai], 1-4, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1954.

33

QU, « Xin wenzi de Zhongguowen 新文字的中国文 (Sin-Zongod wenze gemin) » [La nouvelle écriture de la langue chinoise], *Wenji* 3, p. 301.

34

Yan Fu emploie notamment le terme *yongqian* 庸钱 dans la phrase suivante de sa traduction d'Adam Smith : « 必有长年佃者之庸钱与牛马田畜之所食 » (the wages or maintenance of the labourers and labouring cattle employed in producing it), cité dans QU, « Zai lun fanyi », *Wenji* 1, p. 527 ; Il faut préciser aussi le caractère homophone de 庸 de graphie presque similaire 庸 *yong* qui a le sens de « vendre son travail », « se mettre au service de quelqu'un » en chinois classique ; le Mathews, dictionnaire chinois-anglais de référence édité en 1931, propose l'entrée *yongbao* 庸保 pour « employees », MATHEWS, *Chinese-English Dictionary*, Cambridge, Massachusetts, 1931.

35

Grand dictionnaire comprenant 47,000 caractères compilés par ordre de l'Empereur Kangxi 康熙 (1662-1723) de la dynastie des Qing.

36

« ... 一些不顾群众的人, 就随手乱抓一些汉字拼凑在一起, 作为新的字眼, 以至于不能够变成白话. », QU, « Xin wenzi de Zhongguowen », *Wenji* 3, p. 303.

vernaculaire, elle est capable de se populariser.³⁷ *Gongtian* 工鉅 ne serait ici plus qu'une transcription écrite de l'« image acoustique » /gongtian/, vu par l'auteur comme la représentation directe et synchronique d'un phénomène réel. De cette façon, il est possible d'aller plus loin en disant de manière absurde que Qu Qiubai apprécie le terme de *Gongtian* car il ne s'agirait alors plus véritablement d'une traduction : comme les ouvriers anglais du XIX^e siècle, ceux des usines de Shanghai ont un mot pour désigner leur statut de salariés. Que ces ouvriers de Shanghai soient désormais dans la même situation économique que celle décrite par Adam Smith au XVIII^e siècle dans la *Richesse des nations* signifie que la différence temporelle, hybridité diachronique critiquée par l'auteur, serait désormais compensée entre la Chine de 1930 et l'Angleterre d'Adam Smith.³⁸ Au contraire, les lettrés chinois, tel que Yan Fu, en mobilisant leurs propres ressources culturelles, comme les restes du chinois classique ou les caractères, créent une langue que Qu considère comme hybride, entre deux époques, traversée par la modernité culturelle et linguistique des langues européennes et parsemée de mots, d'expressions et de syntaxes du chinois écrit, langue du passé pour Qu Qiubai. Cette héritage culturel et linguistique chinois crée une différence, sémantique et formel (les caractères), que Qu Qiubai voudrait combler. Il oppose un « monde réel » idéalisé, présent, celui des masses, et l'univers des élites intellectuelles. Bien que ces derniers soient les mieux placés pour introduire, à travers leur contact avec les textes, le langage de la modernité, ils sont victimes de leur condition historique et de la part d'héritage culturel chinois qui les obligent par exemple à faire usage de mots et de caractères issus du chinois classique pour traduire la terminologie moderne européenne. Si Qu ne cesse, à travers ses analyses, d'affirmer la dimension économique, social et, in fine, historique du langage, il s'en remet néanmoins toujours à l'utopie d'une rupture avec le passé et d'une brisure de la chaîne du discours indirect comme si il pouvait se constituer des mots et un langage ne drainant pas toujours avec lui les traces de ce qui le précède. Cette « dérive métaphorique » est pourtant la principale caractéristique du langage comme l'écrit Gramsci :

Généralement, quand une nouvelle conception du monde succède à une autre conception, le langage précédent continue à être employé, mais justement métaphoriquement. C'est tout le langage qui est un continuel processus de métaphores, et l'histoire de la sémantique est un aspect de l'histoire de la culture : le langage est à la fois une chose vivante et un musée qui expose les fossiles de la vie et des civilisations.³⁹

Gramsci ajoute que cette dimension métaphorique du langage fait que les mots drainent des « idéologies » du passé sur des concepts contemporains. Il y a un décalage de temporalité entre la

³⁷

« 最後，忽然間在上海工廠裏發現了“工鉅”、“工錢”這麼一個很不高雅，可是很簡單通俗的字眼。 »,

瞿秋白, “新文字的中國文(Sin-Zongod wenze gemin)”, 文集3, p. 301.

³⁸

l'époque, voir Jean CHESNEAUX, *Le mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris-La Haye, Mouton, 1962.

³⁹

langage, p.146.

Pour une étude approfondie du milieu ouvrier chinois de

Cité dans LECERCLE, *Une philosophie marxiste du*

signification d'un mot à un moment historique donné et les images et métaphores du passé portées par le signifiant. Qu Qiubai entretient des rapports complexes et ambiguës avec cette historicité de la langue et de mots qui sont à la fois « un musée qui expose les fossiles de la vie et des civilisations » porteur des traces du passé et une « chose vivante » qui permet de dire le monde. La langue, et les mots qui la composent, n'existent pourtant pas dans un rapport de fusion avec les choses et le monde, c'est ainsi que « tout discours sur la réalité suppose toujours un arrachement à cette réalité, sans lequel il n'y a pas de discours »⁴⁰. Il existe un décalage, la différance de Derrida, entre l'écriture comme représentation du « réel » et ce même réel dans sa présence même. Cette différance engage le temps et le sens. Qu Qiubai envisage qu'elle se comble un jour.

Les thèses de Qu Qiubai affrontent le langage en tant qu'une trace du passé qui fut aussi celle d'une classe du passé. Cette trace contient tout les textes du passé culturel de la Chine et notamment l'héritage de la culture écrite mandarinale chinoise. La traduction s'effectue dans une langue qui a une histoire et il est impossible de renier cette histoire pour effectuer une traduction à partir d'un vide, à partir de ce que Mao Zedong appelait la « page blanche » pour parler de la Chine. Dans les textes qui accompagnent le projet de Qu de supprimer les caractères chinois, entreprise indispensable pour rompre la chaîne du discours indirect, revient souvent l'idée pleine d'ironie de la création d'un « musée des antiquités de la littérature chinoise »⁴¹. Il évoque notamment les textes de Yan Fu ou Liang Qichao en tant que vestiges du passé littéraire de la Chine susceptibles de finir dans un musée destiné aux futurs habitants d'une Chine moderne.⁴² Cette image du musée révèle la volonté de l'auteur d'une rupture radicale avec les écritures du passé, d'une mise en patrimoine de ces textes pour les faire sortir de sa grande Histoire.

⁴⁰
Paris, 2001, p. 49.

⁴¹
中国文学的古物陈列馆 [Le musée des antiquités de la littérature chinoise] (1931), *Wenji* 3, 251-256.

⁴²

Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Ellipses,

Qu, « Zhongguo wenxue de guwu chenlieguan »

QU, « Zai lun fanyi », *Wenji* 1, p. 524.

